ابن خلدون والعدل
بحث في أصول الفكر الخلدوني

تأليف : الدكتور أحمد عبد السلام

الدار التونسية للنشر ،
تونس : فيفري 1989

سلسلة : المكتبة الفلسفية . 119 صفحة

تقديم : حمادي الزنكري

ليس من الغريب ان تُطالعنا دور النشر في كلّ حين بكتاب أو مقال أو أعمال ندوة عن ابن خلدون فَآراءُ هذا العَلَمِ « تحتلّ المنزلة الوسطى في تاريخ التّفكير السياسيّ عند العرب » (1) وليس من الغريب كذلك أن يكون أحد المهتمّين بهذا المفكّر الفذّ الدّكتور أحمد عبد السلام فمذ عرفناه أستاذا لنا وباحثا ألفيْناه يباشر هذه الآراء بالتّفحّص في أصولها واستِجلاء حقيقتها ومتابعة تأثيراتها فكانت أعماله خير دليل يُرشدنا على مجاهلها ويوجّهنا بين

1) ـ دراسات في مصطلح السّياسة عند العرب . نشر الشّركة التّونسية للتّوزيع ، 1978 : ص . 3 .

شِعابها (2) . وكتاب إبن خلدون والعدل هو ـ كما قال مؤلّفُهُ « حصيلة أخرى من الأبحاث » الّتي قام بها « في الأعوام الثّمانية الأخيرة توضيحا لمصطلح السّياسة عند العرب » (ص 5) .

هذه الأبحاث هي ـ أساسا ـ كتابان أوّلهما **دراسات في مصطلح السّياسة عند العرب** (3) وجَلاَ فيه الدكتورُ أحمد عبد السلام بعض معالم التّفكير السّياسي عند إبن خلدون بمتابعة بعض « الألفاظ المفاتيح » المستعملة في المقدّمة ، وهو بهذه الدّراسة النّصيّة الاصطلاحيّة يُفيد من التّقيد بالنّصوص « الدقّةَ والوضوحَ وإجتناب العموميات المبهمة والتقولاتِ التي لا تعتمدُ على حُجّة » (4) ، وثاني الكتابين هو **ابن خلدون والعدل** موضوع هذا التّقديم .

---

2) ـ يمكن أن نذكر من بحوث الدّكتور أحمد عبد السلام عن إبن خلدون :

— Les Historiens Tunisiens des XVII, XVIII et XIX siècles. Essai d'histoire culturelle, Pub. Uni. de Tunis. 1973.

وَدَرَسَ فيه ابنَ خلدون من خلال تحديده لِتأثيراته في بعض المؤرّخين ورجال الإصلاح التّونسيين وخاصّة :

ـ أحمد بن أبي الضّياف (1804 ـ 1874) .

ـ خير الدّين التّونسي (1810 ـ 1890) .

ـ دراسات في مصطلح السّياسة عند العرب . الحلقة الاولى ، نشر الدار التونسية للتّوزيع . 1978 و1985 .

ـ آراء ابن خلدون وتأثيرها في العالم الإسلامي من القرن التّاسع عشر إلى اليوم ، مقال ، ضمن أعمال ندوة : إبن خلدون والفكر العربيّ المعاصر ، تنظيم : المنظّمة العربيّة للتّربية والثّقافة والعلوم ، تونس 14 ـ 18 افريل 1980 .

نشر المجلّة العربيّة للثّقافة ، سبتمبر 1981 .

— Ibn Khaldoun et ses lecteurs, série : Essais et Conférences, Collège de France. PUF. 1983.

3) ـ اهتم المؤلف في هذا الكتاب بالمصطلحات السّياسيّة التّالية : « السّياسة ، الدّولة ، الملك ، الوازع ، العصبيّة ، الشّورى ، أهل الحل والعقد » ، وقارن فيه بين الاستعمال الخلدونيّ **لهذه الألفاظ** وبين إستعمالها عند أحمد بن أبي الضّياف وخير الدّين ، وقال إنه يقدّم بهذا الكتاب **« حلقة أولى » أو « دفعة أولى »** من البحوث في هذا المجال . انظر مقدمته له صص . 3 و5 .

4) ـ دراسات في مصطلح السّياسة عند العرب . ص . 4 . وأشار الدّكتور أحمد عبد السّلام في كتابه : **« إبن خلدون وقرّاؤه »** إلى دقّة المصطلحات الخلدونيّة وإلى وجوب تناولها بما يناسب **هذه الدقة من** حذر وتثبّت ، أنظر خاصّة دراسَتَه لقراءة إبن ابي الضّياف للمقدّمة . صص . 67 وما بعدها .

وأكد في آخر هذا الكتاب ما تعانيه الدّراسات الخلدونيّة من اختلافٍ في وجهات النّظر بسبب تعدّد مناهج البحث ومقاصده . وَدَعَا إلى قراءة هذا المؤرخ بما يلزم من الموضوعيّة صص . 121 وما بعدها .

وفسّر مؤلفه ضرورة المبادرة بدراسة موضوع العدل بعد ان كان ينوي في البداية تأخير الكلام عنه حتى يكون كالتتويج لأبحاثِهِ فلاحظ خاصة أنّ الحديث عن العدل سيسمح بِاستجلاء أَوْفَى وأَكْمَلَ لمصطلح اِبن خلدون السّياسيّ « إذ العدل هو الأساس (5) الّذي ينبني عليه الملك والدّولة ومنه يَسْتَمِدَّانِ مشروعيَّتَيْهِمَا » (ص 6) .

محتوى الكتاب :

واِحتوى الكتاب مقدّمة وبابين وخاتمة :

ـ الباب الأوّل :

العدل والظّلم في مصادر ثقافة اِبن خلدون .

ـ الباب الثّاني :

العدل في مقدّمة اِبن خلدون .

معاني الظّلم في مقدّمة ابن خلدون .

العدل والظّلم والخير والشرّ (6) .

---

5) ـ كان المؤلّف أبرز هذه القيمة الّتي يختصّ بها مفهوم العدل في كتابه السّابق : « دراسات في مصطلح السّياسة عند العرب » صص . 25 ـ 26 فقال : « إنّ السّياسة (في معناها الأوسع) تقييمٌ للصّلةِ البشريّة الموجودة بين الرّاعي والرّعية ، فهي حسنُ المَلَكَةِ ، وهي رِفْقٌ وأناةٌ وتقديرٌ صحيحٌ لِقُوَى الإِنْسَانِ وليست « إرْهَافَ حَدٍّ » ومطالبةٌ للنّاس بما فوق طاقتهم أو بما لا يُدرك أواسطهم حكمته ، فالسّياسة عدل واعتِدال » .

والدّكتور أحمد عبد السلام يُثبت بهذا التّواصل بين مؤلّفاته وفاءه لمنهجيّة علميّة متكاملة اختطّها لبحوثه .

6) يبدو أن خطأ لحق فهرس الموضوعات خلال عمليّة الطّبع في الصّفحة 119 . فلا وجود في غضون الكتاب لباب ثالث . وإنّما هناك أقسامٌ ثلاثةٌ للباب الثّاني ، وأرقامُ التّعاليق تتلاحق في هذا الباب الثّاني إلى آخر الكتاب . وإضافة إلى ذلك ينقسم محتوى الكتاب على بابين : باب يعتني بمصادر ثقافة اِبن خلدون ، وثانٍ باِبن خلدون نفسه .

المقـدّمـة :

خصّص المؤلّف المقدّمة للتّعريف بالبحث محتوى ومنهجا : فهو دراسة « تهتم بالتّفكير والتّعبير معا لا تفصل بينهما » (ص . 8) محورُها كلمةُ العدل ومعانيها في مقدّمةِ ابن خلدون وفي أهمّ المصادر الّتي أسهمت في تكوينه وعُمْدَتُهَا التّحليل والمقارنة والاِستنتاج ، ويبدو أنّ الأسباب الأساسيّة الّتي تؤكّد البحث في معنى العدل تعود إلى أهميّة هذه الخلّة في المجتمعات الإنسانيّة وفي التّفكير السّياسيّ عند اِبن خلدون بما لها من تداول عنده باللفظ المرادِف والضِّدِيد . أمّا العودة إلى بعض النّصوص التّراثيّة السّابقة لِابن خلدون فتهدف إلى اِستجماع رصيد من المعاني يعين على فهمٍ أقومَ ويكوّن مادّة للمقارنة توضح الرّؤيَة إلى مواقف اِبن خلدون (ص ص 8 ـ 10) .

الباب الاول : العدل والظّلم في مصادر ثقافة ابن خلدون :

اِهتمّ الباحث في الباب الأوّل بمعاني العدل والظّلم في مصادر ثقافة اِبن خلدون . واوّل هذه المصادر التّراث المعجميّ حيث تتجانس معاني كلمة العدل وتجتمع حول مقاصد مشتركة هي الاستقامة والمساواة والحكم بالحقّ . وتتكرّر هذه المقاصد بصفة خاصة في القرآن حيث ورد التّأكيد على الصّدق في الموقف العَدْلِ : « وَإِذَا قُلْتُمْ فَاَعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى » (الأَنْعَامُ 6 : 115) . وكَذلك لا تكاد المعاني اللّغوية للظّلم تخرج عن المفهوم العامّ لتجاوُزِ الحَدّ والخروج عن القصد . ويتوضّح هذا التّجاوز في القرآن ببيان مجاله وهو تبديل ما أنزل اللّه على أنبيائه من وحي أو التّهاونُ به وتجاوُزه . أمّا الحديث النّبوي ـ وهو من المصادر الهامّة لثقافة اِبن خلدون ـ فالعدل فيه هو أساسا التّسوية في القسمة والوصيّةِ والقضاءِ . وإن لهذه المعاني الدّينية الأولى للفظ العدل أبعادا دينية وآجتماعية تتلخّص في كونه « صفةٌ جامعةٌ لأحكام الدّين القويمِ المقترنة بمراعاة ما يستلزمه الدّين من صدق في القول والعمل » (ص 17) وتَكْمُنُ أهمّية هذه المعاني في أنّها ستكون مصدرا ثريّا لفقهٍ سياسيّ غَزِيرٍ (ص ص 11 ـ 17) .

ويعود بنا الدّكتور أحمد عبد السلام إلى **جمهورية أفلاطون** حيث إحتل مفهوم العدل « أهمّ المنازل » ولئن لم يتأكّد إطّلاع إبن خلدون على هذه الأهميّة فإنّنا نلمُس بين الرّجلين تآلفًا في إعتبارهما أنّ تكاثر الحاجات المدنيّة مفض حتما إلى التّرفِ فالفسادِ وهذا تهديدٌ خالص لفضيلة العدل الّتي تُعد أساسا للمدينة الفاضلة وغايتَها القُصْوى لأنّها جماع الفضائل الاجتماعية والفرديّة. (ص ص. 18 ـ 22).

ـ والعدل عند أرسطو (7) هو « ما يوافق القانون ويحترم المساواة » (ص. 23). وهو فضيلة إجتماعية لأنّه نوع من معاملة الغير يتّصف بها الحاكمُ من خلال مباشرته للحكم والمحكومُ في إمتثاله للقوانين والأوامر (ص. 24). وهذا هو العدل في معناه العامّ، وهو كذلك احترام النّظام الخاصّ بتوزيع الأموال والمكاسب والمكارم (العدل التّوزيعي) وهو التّعويض المناسب للضرّ الناشىءِ عن الظّلم (العدل التّعويضي) وهو أخيرا العلاقة السّويّة التّي تصل بين كل « جماعة من النّاس متآلفة لحياة تكتفي بذاتها تآلفا يفترض المساواةَ والحرّيَةَ » (ص ص. 22 ـ 26).

ـ ويتحول بنا البحث إلى معاني العدل (والظلم) في التّراث الحِكْمي والفلسفي والفقهيّ عند العرب، وكانت أولى المحطّات في ذلك آراء **أهل المدينة الفاضلة** للفارابي (8). والبَيِّنُ أنّ « منهج الفارابي ومن يشبهه من الفلاسفة يختِلف كلّ الاختلاف عن مناهج إبن خلدون » (ص 27) فهو يحدّد قِيَمَهُ السّياسيّة وفق الأخلاق والحكمة وعلمُه علمٌ في السّياسة المدنيّة وحديثُه عن العدل قليلٌ وغيرُ مباشِر لأنّ هذا العدل ـ كغيره من الفضائلِ ـ مستمَدٌّ من العقل الفعّال فلا تَنَازُعَ فِيهِ، أمّا إبن خلدون فلا تعنيه هذه الرُّؤى الإشراقيّة وهذه المصادرات الفلسفيّة بقدر ما يشغلُه دَوْرُ العدل أو الظّلم ومكانتهما في العمران البشريّ والاجتماع الإنساني. (ص ص 26 ـ 27).

---

7) ـ إعتنى أرسطو بمفهوم العدل في كتاب السّياسة وكتاب الأخلاق إلى نيقوماخ.

8) ـ الفارابي (339/950).

و« يُعَدُّ مسكويه (9) من أكثر المفكّرين المسلمين اهتماما بالعدل » (ص . 27) والعدلُ ـ عنده ـ فضيلة تكتسِب شرفها من اتّصالها بالوحدة فتحكُّمُه في الكون وتمكُّنه من الوجود والتّواصلِ سواءٌ كان هذا العدل طبيعيّا (التّساوي في الجوهر والكميّة بين الأجرام الطّبيعيّة السّفلى) أو وضعيّا (ما تواضع عليه النّاس) أو اختياريّا (المسالمة والتوافق بين قوى النّفس) او الِهيّا (ما توفّر في ما بعد الطّبيعيات) فإنّه عدل مستمَدّ من مقدّمات فلسفيّة يونانية هي مبرّراته الأولى . والعدل في **تهذيب الأخلاق** لمسكويه كما هو في **رسالة في ماهية العدل** يستمِدّ أصولَه من هذه الفلسفة وخاصة منها الأفلاطونيّة . فالعَدل في **التّهذيب** هو الحاصلُ النّهائي للاِعتدال والتّناسبُ المحمود بين قوى النّفس (ص . 32) على أنّ هذه الفضيلة تتجاوز المجال النّفسي إلى المجال الاجتماعيّ حيث يكون العدلُ منهجا لتوزيع الخيرات والتّعامل بين النّاس وتلافي الاعتداءات وإصلاح الضّرر النّاتج عنها (ص . 34) وهذا العدلُ الاجتماعيّ أو المدنيّ الّذي لَقِينَاهُ عند أرسطو شرط لعمران المدن ، وهو مسؤولية الحاكِم العادل الّذي يجب أن يقتدي بالشّريعة فيوفّره في نفسه ولَدَى غيره ، وعكسُ ذلك الجور المدنيّ ، فهو سبيل الخراب وإبطال للتّساوي لأنّه تنصُّلٌ عن الشّريعة واِكتساب للاموال بالاغتصاب . والملاحظ أنّ العدل في المجتمع يمكن أن يضبطه العقل كما يمكن أن ترسمه الشّريعة « فالشّريعة والعقل متّفقان ولا يمكن إلاّ أن يتّفقا في نظرِ مسكويه ، وفي نظرِ أرسطو أيضا » (ص 34) . (27 . 40) .

واستصفى الدّكتور أحمد عبد السّلام من كتاب **الأحكام السّلطانية** للماورديّ (10) بعض الآراء في العدل وخاصّة في علاقته بالخلفاء وانحلال بيعتهم إذا تركوه وكذلك علاقته بالقضاة وسيرتهم الّتي تنبني على « التّسوية بين القويّ والضّعيف » (ص ص 40 ـ 42) .

9) ـ مسكويه : (421/1031) .

10) ـ الماوردي : (450/1059) .

وكتابُ **أدب الدّنيا والدّين** هو أيضا مصدرٌ مفيد لِتَبَيُّنِ معنى العدل لدى الماورديّ وفي تراث الفقه السّياسيِ لما يتّسم به من سهولة في التّناول وتَنَوّع في المشارب ، وهو يجعل العدل توسّطا واحترازا من الهوى ويكون بِطَاعَةِ اللّه وشكرِه والرّأفة بعباده وحسن معاملتهم بما يُفْضي إلى الإخاء بين النّفوس وتآلفها (ص 40 ـ 43) .

« وعالج الغزاليّ (11) المسائِلَ المتّصلة بالعدل من ناحية أخلاق الفرد ومن ناحية معاملة النّاس بعضهم لبعض » (ص . 43) **ففي ميزان العمل** العدلُ مطمحٌ لتهذيب النّفس وسياسة البدن إن توفّر فيهما تجاوزَهُمَا إلى الوُلْدِ وأهلِ البلد ، والإنسان هو ـ بهذا التّماثل : « كون صغير » تنعكس السّياسة المدنيّة الحكيمةُ في سياستِه البدنيةِ المستقيمة ، إلاّ أنّ هذا العدل ليس إزاحة عمياء للفروق والنّسب وإنّما هو « في قيام كل طبقة بدورها وملازمته والاتّصاف بما يناسب من الصّفات » (ص . 46) . وهو « يتضمّن مع التّرتيب التّفاوتَ بتقدم البعض وتفوّقِهم وتبعيّةِ الآخرين وخضوعِهم » (ص . 47) وِفْقَ الأدوار الاجتماعيّة الّتي تختصّ بها كلّ طبقة (ص ص 43 . 47) . أمّا في **إحياء علوم الدّين** فقد « نَحَا الغزاليّ منحًى يختلف عن منحى الفقهاء العاديّ » (ص . 47) وأكّد أن العدل لا يتوقف على الصحّة الشكليّة للعقود بل على الاطمئنان الى انتفاءِ الضّرر على أحد المتعاقدَيْن سواءً كان ذلك الضّرر عامّا يُسيِء العلاقات الاجتماعيَّةَ (اِحتكار ـ زيفٌ في الدّراهم) أو ضررا خاصّا يلحَق الـمُعامِل (إخفاء عيوب الـمَبيع ـ تطفيفٌ في الـمِكيال ـ تبديلٌ في الأسعار) ويتجاوز الغزاليّ الحديثَ عن العدل إلى بيان « الإحسان » كالتّفريط في الرّبح والتّساهل في اقتضاء الدَّيْن والتراخي عن اقتضاء الثّمن . ويشير الغزاليّ إلى بعض المظالم الحادثة في حياة النّاس وخاصة منها ظلم السّلاطين والجنود وإن كان ذلك بِشكل خاطِفٍ (ص ص 51 . 52) .

---

11) ـ الغزالي : (1108/502) .

ويأتي كتابُ الذّريعة في مكارم الشّريعة للرّاغب الإصفهاني (12) ليكمِّل جهود الفارابي ومسكويه الدّاعية الى « طهارة النّفس بالتّعليم واستعمال العفّة والصّبر والعدالة » (ص . 53) في اسلوب إمتزج فيه الانتفاع من كتب الفلاسفة بالاستشهاد بالشّواهد الدّينيّة . وكان الفصل الخامس من هذا الكتاب تبسّطًا في العدالة والظّلم والمحبّة والبغض أكّد فيه الرّاغب أنّ العدالة « هيئة في الإنسان يطلب بها المساواة » (ص 55) ، لكنّ متعاطيَ العدل رِياءً أوْ خوفا من السّلطان ليس تامَّ الفضيلة ، على أنّ هذا التّعاطيَ لا يُخرجه تماما عن العَدالة ، وفي هذا المذهب هناك ـ كما يرى ـ « مراعاة أحوال الناس في حياتهم الإجتماعية » (ص . 56) . ويفصِّل الرّاغب القول في أنواع العدل فهو « مُطْلَقٌ يقتضي العقل حسنَه ولا يكون منسُوخًا في شيْء من الأزمنة ، ولا يُوصَفُ بالجور في حالٍ . . . ومقيَّدٌ يُعْرَفُ كونُه عدلا بالشّرع ويمكن أن يكون منسوخًا في بعض الأزمنة » . ويعدّد مجالاتِ العدالةِ وأنواعَ الحكّامِ بالعدل ، وهو ـ خلال ذلك ـ ينزّل تفكيرَه ضمن إطار إسلامي لاَ إعراض فيه عن الآراء الفلسفيّة للسّابقين (ص 60) لكنّه قد يهمِل شرط القصد والغاية في فضيلة العدالة عندما يرتضي نسبة العدالة الى اللّصوص ، وهو ما استغربه الدّكتور أحمد عبد السّلام لما فيه من « إهمالٍ لِلُبّ الأخلاق وتنكّرٍ لجوهر الفلسفة الأخلاقيّة » (ص 57) .

ويلتفت المؤلّف إلى صنف آخرَ من المؤلّفات ذاتِ الطابع النقلي والوعظي « تكتفي بالنّصيحة الموجَزة وتلخّص نتيجة التجربة ولا تهتمّ لا بالتّعليل ولا بالتحليل » (ص . 61) وممّا توضّحت فيه سمات هذا الصنف كتاب سراج الملوك للطّرطوشي (13) وطريقة صاحبه فيه سرد المواعظ العامّة وعرض الأخبار والأقاصيص ذات المصدر العربيّ الأسلاميّ أساسا . وتكررت في هذا الكتاب أقوال وحِكَم شتّى تجعل من العدل « قوام الملك ودوام الدّول وأساس

---

12) ـ الرّاغب الإصفهاني (1108/502) .

13) ـ الطرطوشي : (1126/520) .

كلّ مملكة » (ص 62) . والطّرطوشي ـ كأكثر العلماء المسلمين ـ لا ينكر الجور ـ وإن طال ـ إذا كان ذلك بديلا عن الفتنة بين الرّعية (ص 62) وهو يقسّم العدل قسمين أولهما اِلهي جاءت به الرّسل والأنبياء ، وثان هو حصيلة السّياسة الاِصطلاحيّة والنّظر العقليّ ، وهو لازم لبقاء السّلطان واِستقامة الرعية . ويرى الدّكتور أحمد عبد السلام في هذا التّقسيم الثّنائي رغبةَ الفقهاء المسلمين في التّوفيق بين الدّين والرّصيـد الموروث من الثّقـافات الأجنبيّـة (صص . 64 ـ 56) ، وسيبعد مدى هذا التّوفيق مع ابن تيمية (14) في كتاب السياسة الشرعية .

وينتهي هذا الباب الأول من الكتاب بتذكير مؤلفه بأنّ الآراء الّتي تمّت متابعتها تمثّل رصيدا في الثّقافة السّياسيّة لا شكّ في تأثيرها في اِبن خلدون ، لكنّها تبقى رغم ذلك عيّنات تمّ الاِكتفاءُ بها وخاصّة أنّ مَعْنَيَيْ العدلِ والظّلم لا يكاد يخلو منهما كتاب أو رسالة .

البــاب الثانـي :

القسم الأوّل : العدل في مقدّمة اِبن خلدون :

ويبتدىءُ القسم الأول من الباب الثّاني بإثبات المؤلّف لبعض النّقاط المنهجيّة . من ذلك أنّ النّصوص المذكور فيها هذا المصطلح منقولات من كتب السّابقين وإنشاءات من اِبن خلدون ، وإنّ تنوّع هذه النّصوص يقتضي التأمّل والتّثبّت وخاصّة أنّ معنى العدل متّسع وقد يؤدي هذا الى إبهام فيه (صص . 67 . 70). والمنقولات الّتي ورد فيها لفظ العدل (رسالة عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الاشعريّ ، رسالة عبد الحميد الكاتب إلى الكُتّاب ،

14) ـ ابن تيمية : (1327/727) .

رسالة طاهر بن حسين إلى اِبنه) (15) تعدّ دليلا على اِستثمار اِبن خلدون للثّقافة العربيّة الإسلاميّة ، على أن معنى العدل في هذه النّصوص يبقى أقرب إلى التّعميم منه إلى التّدقيق وبالتّالي لا يدلّ على تفكير سياسيّ قائم بذاته . (صص . 67 . 70) .

وللعدلِ صلةٌ في المقدمة ببعض الهياكل أو الأوضاع السّياسية . فهو صِنْوُ القضاء في رسالة عمر إلى أبي موسى الأشعريّ وهو مفهوم متداول في رسالة طاهر بن حسين إلى اِبنه ، والعدلُ (القضائيُّ) كما يتبينّ فيهما خُطَّةٌ دينية خِلاَفِيَّةٌ وليست خطّة سلطانيّة « لأنّ القاضيَ يجب أن يحكم بمقتضى الشّرع وأن يُقيم الحدود الشّرعيّة » (ص 71) ، والرّسالتان تُلِحّانِ على « ما يُسَمَّى اليومَ بالإجراءات » كالتّسوية بين الخصوم والتحرّي في تلقّي البيّنة وحجج الخصمين والإمهال والصّبر (ص . 72) . ولا تتعرّضان إلى الأحكام ، فـ« الأحكام يستنبطها القاضي من النّصوص الشّرعيّة » (ص . 72) . و« ويلوح » من تعداد اِبن خلدون لصلاحيّات القاضي « دورٌ كبير للقضاة في اِستقرار المجتمع الاسلاميّ » (ص 72) . والعدل متّصل أيضا بالمُلْكِ بما للمُلْك من قدرة على التّصرف في النّاس والحكم بينهم ، لكنّ الملك لا يستمدّ معناه ومبرّراتِه إلاّ من العدل ، وهو من توابعه ، والعدل قد يكون صفة للحروب « الّتي يقوم بها الملوك لقتال الخارجين عليهم لتمهيد دولتهم » « وان لم يكن للدين فيها فائدة او نصيب » .

وابن خلدون ـ بهذا الاِعتبار الدّقيق ـ لا يرفض أن يستويَ سير السّياسة خارج الدّين . وما الخلافة والامامة إلا صنف من الحكم اختصت به الامة الاسلاميّة ، ثُمّ إنه اِنتهى بموت آخِر الخلفاء الرّاشدين .

15) ـ عبد الحميد الكاتب : (750/132) .
طاهر بن حسين : (822/207) .
ونجد رؤية واضحة لعبد الحميد الكاتب إلى القضاء في رسالته إلى وليّ العهد يُبرز فيها أهميّة القضاء ويحدّد فيها أخلاق القاضي وشروطَه . أُنظر الفقرةَ الخاصّة بذلك في جمهرة رسائل العرب لأحمد زكي صفوت الجزء 2 . صص . 508 ـ 509 . الطبعة الأولى . القاهرة . 1937 .

(صص . 72 ـ 74) . إذن تتوفّر خلّة العدالة في سلوك الخلفاء والملوك ما داموا ملوكَ عدل ويشنّون حروب عدل الغرضُ منها رَدّ الفتن والعصيان مهما كان مصدرها . ويلقي ابن خلدون من هذا المنطلَق أحكامه في بعض الثّورات الإسلامية الأولى (ثورة الحسين بن علي وثورة عبد اللّه بن الزّبير) ويحرص على موافقة أهل السّنة والجماعة الّذين لم يبحثوا عن ماهيّة مجردة للعدل يقدر ما شغلتهم ضرورةُ المحافظة على تضامن الأمّة ووحدة كلمتها واستتباب السّلم بين أفرادها . ولا يكتفي ابن خلدون بهذا الموقف العمليّ بل يتجاوزُه الى الهزء من بعض « القوم . . . الموسوسين الّذين يأخذون أنفسهم بإقامة الحقّ ولا يعرفون ما يحتاجون إليه في إقامته من العصبيّة » (ص . 80) فليس المطلوب إذن عدلا نظريّا مستنتجا من تصوّر ذهنيّ للدّولة المثلى بل « العدلُ يقتضى أن يراعِيَ واقِع الأمور وسننَ الكون . . . وعدمَ الخروج عن نظام الممكن (و) يوجب تقدير الظّروف بدقّة وحكمة » (ص . 83) . وكان للعدل في استخلاص الخراج وفي الشّؤون الماليّة معنًى متداول يركّزه ابن خلدون على التّسوية وعدم الشّطط في الضّرائب واجتناب السّلطان مزاحمةَ الرّعية في تجارتها (صص . 84 ـ 85) .

ويُلقي الدكتور عبد السلام في آخر هذا القسم الأوّل من الباب الثّاني سؤالا أساسيّا لم تُجب عنه التّحليلات السّابقة يخصّ الحدّ الفاصل بين العدل والظّلم ، ويقترح البحثَ عن الجواب من خلال النّظر في معنى الظّلم في المقدمة .

القسم الثاني : معاني الظّلم في مقدمة ابن خلدون .

ورد الظّلم ـ كضديده العدل ـ في بعض المكاتبات والأقوال الّتي تتّخذ شكل الوصايا والأهم منها تعاليق ابن خلدون الّتي يمكن أن تلخّص في عبارتَه المشهورةَ « الظّلم مؤذِن بخراب العمران » (صص . 86 ـ 88) .

هذا الظّلم هو ـ في آخر الأمر ـ طارىءٌ يطرأُ في حياة النّاس فينشأُ إذ ذاك الوازعُ لمواجهته ، وهو الحاكم القادرُ على صَدِّ النّاسِ عن أن يعتديَ بعضُهم

على بعض ، ومما يردُّ الظّلم أيضا وظيفةُ المظالِم التي تمتزج فيها سطوة السلطنة وصفة القضاء (ص . 89) ، لكن إذا كان الملِك ظالما فمن يردُّه وهو القادر على ردّ كلّ النّاس ؟ يلاحظ اِبن خلدون أنّ ردّ الظّلم الصّادر عن المَلِك لا يقدِر عليه إلا المَلِك نفسه ، ولذلك كانت المبالغة « في ذمّه وتكرير الوعيد فيه عسى أن يكون الوازع فيه للقادر عليه في نفسه » (ص 92) ويتأكّد هذا الذّمُ والوعيد بما لهذا الظّلم من خطر مُهلك بالاجتماع والعمران (صص . 38 ـ 92) . ويمكن أن نستفيد من هذه المتابعة أنّ الظّلم نوعان : عدوانُ النّاس بعضهم على بعض ، وصدّه موكول إلى الملوك والحُكّام ، وظلم الملوك « وهو الطّامة الكبرى والدّاء العضال » (ص 93) لأنّه مفسَدَةٌ للعُمْران وخراب للأمصار وزوالٌ للملك والدّولة ومن أهَمّ مظاهِرِه في المقدّمة التّسخير (تسخير الرّعايا لإنجاز أعمال لا تُفيدهم نفعا ولا أجرا) وتجارة السّلطان (بإفراغ الأسواق من بعض البضاعات ثم بيعها بأرفع الأثمان او بآختصاص الدّولة ببعض التّجارات أو الفلاحات مما يضرّ بالرّعايا وأفضى هذا الحديث المفصّل عن معاني الظّلم وأنواعه في المقدّمة بمؤلّف كتاب **ابن خلدون والعدل** إلى التّاكيد على ما يمتاز به صاحب المقدّمة على غيره من فقهاء السّياسة ممّن تعرّضوا إلى هذا الموضوع من منظور مقاصدِ الشّريعة في أحكامها « فاِبن خلدون تَتَبَّع ما يُلحقه (الظّلم) بالعمران تتبُّعَ عالِم الطّبيعة ما تُلحِقه العوارضُ والعِللُ بالأجسامِ » (ص . 97) وكلام اِبن خلدون اِمتاز أيضا بالتّعبير عن الحتميّة وإبراز السّببيّة فهو يبحث عن علّة اِطراد النّاتج الّتي تنجرُّ عن الظّلم فَيَجِدُهَا في قوانين الاِقتصاد من جهة وفي مشاعر البشر من جهة ثانية . (ص . 97) .

القسم الثالث : العدل والظّلم والخير والشرّ

البحث عن أسباب وجود الشرّ والظّلم في الدّنيا يكشِف ـ لا شكّ ـ عن جانبٍ من التّفكير السياسيّ عند ابن خلدون . فهو يعتبر الشرّ موجودًا إلى جانب الخير ، ولكن بقدر أيسر ، والأهَمّ من ذلك أنّ العدل ـ وهو جزء من

الخير - مرتبط بسلوك الحكّام أو بالسّلطة الّتي يجب أن تتبع أحكام الشّرائع والسّياسة ، وما سوى ذلك مرتبط « بالإِنقياد إلى أغراض الحاكم ممّا لا تُمليه شريعة ولا سياسة » (ص . 100) .

وهكذا لا يبقى وجود الخير او العدل مطلبا ما ورائيا بل هو خلاصةُ سلوكٍ سياسيّ سَوِيّ ، وإضافة الى ذلك يجب أن نفهم أنّ العدل والظّلم سلوكان يفسّران تطوّر الدّولة ولذلك على الحَاكِم أن يتمسّك في سلوكه وفي أحكامه بالعدالة حتّى يقوم بالدّور المنوط به اي الوازع الّذي يحافظ على الدولة والعمران من الخراب (صص . 101 . 102) .

ويعود الدكتور أحمد عبد السّلام في تِتمّة هذا الباب الثّاني من الكتاب الى التّساؤل الّذي كان طَرَحَه سابقا عن الحدّ الفاصِل بين العدل والظّلم وعن معنى القصد في التّعريف الشّائع بأنّ الظّلم هو مجاوزة الحدّ والخروج عن القصد فبيّن أنّ هذا المعنى ليس مطلبا نظريّا في مقدّمة اِبن خلدون ، فهذا المفكّر لا يتصوّر الأشياء من خلال تحديد نظريّ او تنسيق هندسيّ كما هو الشأن عند قسم من الفلاسفة بل هو معنىً نابعٌ من واقعِ المجتمع الإنسانيّ والعمران البشريّ ، ودليل ذلك أنّ العدل بمعناه السّياسيّ عنده لا يستلزم التّسوية (الحسابيّة) بين الحاكم والمحكوم « فالمُلْكُ في جوهره استعلاء وقهر . . . والوازع لا بُدَّ أن تكون له اليد العليا القاهرة » (ص . 103) . لكنّ هذا النوع من العدل يجب « أن لا يتجاوز الاستعلاءُ والقهرُ (فيه) المقدارَ اللاّزم لقيام المَلِك بدور الوازع » (ص . 104) . إذ أنّ هذا الدّور مضبوط في الشّرائع المنزّلة والقوانين الّتي سطّرها العقلاء باسمِ الحَقّ (ص . 105) .

خاتمـة البحـث :

ويستصفي الدّكتور أحمد عبد السّلام في « خاتمة البحث » بعض النّتائج الّتي توصّل إليها ويمكن التّأكيد مِنْهَا على ما يلي :

- العدلُ من منظور مختلفِ دراسيه هو سرّ اِنتظام الكون وناموس اِطمئنان النّفس .

- العدلُ من المعاني الأساسيّة الّتي اِهتم بها التّفكير الإسلاميّ منذ البعثة وأثرى هذا المعنى بمختلف الثّقافات الأجنبية ، ودلّ بذلك على مرونة التّفكير الإسلاميّ في تعامله مع هذه الثّقافات ويتمثّل ذلك في نزعته التّوفيقية .

- التّفكير في العدل والظلم يبدو لَدَى دراسيه مقسّما بين منهجين كبيرَيْن . أوّلهما فلسفيّ منطلقهُ نظريّات عامّة في الوجود والكون والنّفس والفضيلة (افلاطون ـ الفارابي ـ مسكويه) وثانيهما أكد على الوشيجة القويّة بين العدل والواقع فتجاوز المعنى الحسابيّ للمساواة إلى عدلٍ يهدف إلى الحفاظ على كيان المجموعة والعمران (أرسطو ـ الغزاليّ ـ ابن خلدون) .

- يمكن تأصيل الفكر الخلدونيّ في « نظر عقليّ » للكون مستفيد بتعاليم أرسطو يردّ الأشياء إلى ثُنائيّة المادّة والصّورة أو العَرَضِ والجوهر . فيكون الشرّ والظّلم من هذه الزّاوية نقيصتين تعودان إلى خصائص المادّة .

- اِبن خلدون « بقي متمسّكا بالتّفاؤُلِ الأسلاميّ » بغلبة الخير على الشرّ والعدل على الظّلم وبأفضلية الملك ـ وإن كان فيه نصيبٌ من الظلم ـ على الفتنة والبغي الصّريح .

- لم يهتمّ إبن خلدون بالعدل في معانيه الأخلاقية والشّرعيّة والفقهيّة وفي مجالاته القضائية بالمقدار الذي اهتم فيه بالعدل السّياسيّ الّذي يستقيم به العمران والدّولة ، وهو بهذا الاِهتمام المخصوص « قد فاق سابقيه وجدّد هذا المعنى بتحليله المُحْكَم لتأثير الظلم على العمران والدّولة تحليلا يُمكن أن يعتبر نموذجا مبتكَرا للدّراسة السّياسيّة المتعمّقة » (ص . 114) . (107 ـ 114) .

مكّننا الدّكتور أحمد عبد السّلام ببحثه حول اِبن خلدون والعدل أن نُدِلّ بجانب كبير منَ التّفكير الخلدونيّ من خلال دراسةٍ اصطلاحيّة ونَصّيَةٍ لمعاني العدل والظلم وما شاكلَهما من الألفاظِ أو كَمَا يقول من خلال اِهتمامٍ « لا يفصِل بين التّفكير والتّعبير » (ص . 8) .

فكانَ هذا المنهجُ سبيلا لنا لاَ إلى التّعرف على طبيعة هذا التّفكير فحسب وإنما كذلك الى تحديدِ مكانته ضمن التّراث السّياسيّ عند العرب أدبا وفِقها وفلسفة . ولا يَخْفَى ما تتّصف به هذه المَكانةُ من تجاوز وطرافة ، وهو أيضا أفادنا منهجًا صارِمًا يُثبت أنّ « مفاتيح العلوم مصطلحاتُها » ويجنّب البَحْثَ الجادَّ كلَّ « تبسيطٍ » قد يؤدي إلى الابتذال في التّناول والاستنتاج .

فعسى أن يكون لَنَا هذا المنهجُ التزاما نتجاوز به مزلّات التأويل والمغالطاتِ الإيديولوجيّة الّتي طالَما أرهقت الدّراسات الخلدونيّة .

حمادي الزنكري